Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage: https://jquran.um.ac.ir/

سال ۵۳ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۷- پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۱۴۷ - ۱۲۵

شاپا الکترونیکی ۴۱۹۸-۲۵۳۸

شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸

تاریخ پذیرش:۱۳۹۸/۰۳/۲۱ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۵/۰۳/۰۹ تاریخ دریافت:۱۳۹۴/۱۲/۱۶

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.58135.0

نوع مقاله :پژوهشی

بنت الشاطی و تفسیر بیانیِ سورۀ علق
از نظریّه تا عمل

اعظم صادقي نيا(نويسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری دانشگاه فردوسي مشهد

Email: asadeghiniya@gmail.com

حجت الاسلام و المسلمين حسن نقي زاده

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

در دوران معاصر، تفسیر بیانی، مکتبی نوین در روش تفسیر قـرآن و دنبالـه رو شـیوه کلاسـیک و کهـن ادبـی در تفاسیر قرآن است. گر چه سلسله جنبان اندیشه های این مکتب تفسیری، سیّد جمال الدین اسدآبادی و پس از او، به طور ویژه، شیخ محمّد عبده بوده است، لکن پایه گذار و نظریّه پـرداز ایـن مکتـب تفسـیری را امـین خـولی(۱۸۹۵-۱۹۶۶م.) می شناسانند. همو بود که مبناها و قواعدی کلّی را در معناشناسی واژگان و آیات قرآن مطـرح سـاخت کـه هدف عمده و نخستین تفسیر را که فهم ادبی خالص و محض قرآن، بدون در نظر داشتن هیچ پیش شرط دیگر است، تحقّق بخشد.شاگرد، همراه، همسر و پیرو وی، بنت الشاطی در دیباچه التفسیر البیـانی، خـود را بـه عملـی سـاختن مبانی امین خولی ملتزم دانسته و تلاش نموده تا آنها را در تفسیر بهکار گیرد. در پژوهش حاضر، بازخورد و نتیجه این التزام، همسویی ایده و عمل و تطبیق تفسیر با آن مبانی را -تنها در سوره «علق»- بررسی خواهیم کرد. در پایان روشن خواهد شد که وی در مواردی همچون تفسیر بر اساس ترتیب نزول، تفسیر موضوعی، معنا شناسی یک واژه از رهگذر استقصای واژگان مشابه و... مبانی خود و خولی را در تفسیر عملی نساخته است و این مـوارد، از حـدّ نظریّـه خـارج نگشته است.

کلیـدواژه هـا: تفسـیر، تفسـیر بیـانی، سـورۀ علـق، مبـانی امـین خـولی، بنـت الشـاطی، واژه، معنـا.

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 53, No. 1: Issue 106, Autumn & Winter 2021 - 2022, p.125-147

Online ISSN: 2538-4198 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 06-03-2016 Revise Date: 29-05-2016 Accept Date: 11-06-2019

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.58135.0 Article type: Original

Bint al-Shati and al-Bayani Interpretation of Surah al-Alaq; From Theory to Practice

Azam Sadeghi Niya (Corresponding Author), Ph.D., Ferdowsi University of MashhaD

Dr. Hassan Naghizadeh, Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The expository (Bayani) exegesis is a new school in the Quran exegetical method in the contemporary age that follows the classical and ancient literary ways of the Quran interpretation. Instead of Sayyid Jamal al-Din al-Asad Abadi and especially Mohammad Abduh, Amin al-Khouli (1895-1966) is known as the founder and theorist of this exegetical school. He believed that the main and first goal of the interpretation is the genuine and absolute understanding of the Quran without considering any other preconditions. So, he proposed general principles and rules in the semantics of the words and verses of the Holy Quran. Bint al-Shati was his disciple, companion, wife, and follower. It has been stated in the introduction of the "Al-Tafsir al-Bayani" book that she has committed herself to implementing Amin al-Khouli's principles and tried to use them in her interpretation. In this study with emphasis on surah al-Alaq, the result of this commitment, the accordance of the theory with the practice, and the conformity of her interpretation with those principles were examined. The findings show that in the cases such as the interpretation according to the revelation order, thematic interpretation, semantics of a word through investigation the similar lexicons, etc., she has not implemented her and al-Khouli's principles in the exegesis and only committed to them theoretically .

Keywords: Interpretation, Expository exegesis, Surah al-Alaq, Amin al-Khouli's principles, Bint al-Shati, Word, Meaning.

مقدمه

عائشة عبدالرّحمن(۱۹۱۳-۱۹۹۸م.) مشهور به بنت‌الشاطئ از مبرّزترین شاگردان و پیروان امین خـولی در مکتب تفسیربیانی و ادبی اوست. وی با تلاش بر عملی ساختن مبانی مکتب امین خولی[1]، چند سوره از جزء پایانی قرآن را تفسیر نموده و در سـال‌های ۱۳٤۱-۱۳٤۷ش.(۱۹٦۲-۱۹٦۸م.) در دو جلـد بـا عنـوان «التفسیرالبیانی» بـه چـاپ رسـانده اسـت.(درباره بنت‌الشـاطی، زنـدگی و شـرح حـال علمـی وی، نـک: کریمی‌نیا، «بنت‌الشاطی»، دانشنامه جهان اسلام، ٤/ ۲۵۲-۲۵٤)

هدف در این پژوهش آن است که روشن شود مبانی مکتب بیانیِ خولی تا چه انـدازه در تفسـیر عملـی است و آیا همه یا برخی از آن مبانی، در تفسیر کاربرد خواهند داشت؟ امتیازی که در اینجا وجود دارد، ارائه مبانی مکتب از سوی امین خولی و در پیِ آن، وجود تفسیری بر اساس آن مبانی بـه هـدف عملـی سـاختن آنها، از سوی بنت‌الشاطی، معتقد سر سخت به آن مبانی است.

شیوه متن حاضر، ذکر مبانی و نظریّات خولی و در ذیل آن، تطبیق التفسیر البیانی با آن مبانی، بـا هـدف تثبیت نظریّات خولی در تفسیر آیات است. یعنی یکایک مبانی خـولی ذکـر شـده و در ذیـل هـر مـورد، در صورت وجود، نمونهٔ تفسیری بنت‌الشاطی مرتبط با آن مبـانی آورده می‌شـود. در آغـاز، فرضـیّه تحقیـق آن است که جمله مبانی مکتب بیانی، در تفسیر عملی است؛ در حالی که در پایان کار، خـلاف ایـن مطلـب، دست‌کم در برخی موارد اثبات می‌شود.

بنت‌الشاطی در مقدّمه چاپ نخست تفسیر بیانی، ضوابط تفسیر ادبی را ذکر کرده[2] که بـه گفتـه خـود، مبانی امین خولی را که در کتاب « مناهج تجدید» آورده، تلخیص کرده است. علاوه بر اصول و مبـانیی کـه خولی در این کتاب و مقاله «التفسیر» آورده است، بنت‌الشاطی قاعده توجه به «سیاق» و نیز «ترتیب نزول» را در بررسی واژگان ضروری می‌داند.(بنت‌الشاطی، التفسـیر البیانی، ۱/ ۱۰) در ضـابطه توجّـه بـه «ترتیـب نزول»، وی از اصل «العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب» سخن می‌گوید که وجود روایات سبب نزول، باعث ردّ و نقض این ضابطه نمی‌گردد.(همان) گاه نیز در تفسیر بنت‌الشاطی سخنانی آمده که می‌توان آن را در ادامه مبانی خولی آورد. همانند آنچه در تفسیر به «حمل آیات بر اطلاق»، «نپرداختن بـه امـور جزئـی و کم‌اهمّیّت» و «اقتضای معنایی واژگان» تعبیر کرده است و به دلیل تأکید وی بر این چند نکته، گویا آنهـا را

---

۱ . مبانی امین خولی را نک: خولی، «التفسیر»، دائرة المعارف الإسلامیّة، ۵/ ۳٦۱-۳۷٤)

۲ . این ضوابط عبارت‌اند از: ضرورت تفسیر به صورت موضوعی، تفسیر آیات بر حسب نزول، نیل به دلالـت لغـوی اصـیلی کـه حسّ عربیّـت بـرای مـادّه در کاربردهای گوناگون حسّی و مجازی به‌دست می‌دهد، توجّه به سیاق آیات، عرضه قواعد نحویان و عالمان بلاغت بـر قـرآن و نـه بالعکس.(نـک: بنت‌الشـاطی، التفسیر البیانی، ۱/ ۱۰-۱۱)

به عنوان ایده تفسیری خود برشمرده است. از این روی در مقاله حاضر علاوه بر تئوری‌های خولی، بـه ایـن موارد نیز با ذکر نمونه تفسیری اشاره می‌گردد. اگر چه بنت‌الشـاطی در مقدّمـه تفسـیرش ضـرورت «حمـل آیات بر اطلاق» را ذیل قاعده «ضرورت توجّه به فهم عصر نزول» و نتیجه یا زیـر شـاخۀ آن آورده، لکـن در اینجا به دلیل تفاوت موضوعی، دو مطلب جداگانه ذکر و بررسی می‌شوند.

در بحث از تفسیر بیانی، با دو مسئله رو به رو خواهیم بود: أ- مبناهای پیشنهادی امین خولی و بـه تبـعِ او، بنت‌الشاطی؛ ب- کاربست این مبناها در تفسیر آیات. از آنجا که متن حاضر حول بررسی تطبیق مبـانی مکتب با تفسیر می‌چرخد، تنها درباره ایرادات این تطبیق(اشکالات بنایی) سخن خواهیم راند.[1]

بررسی تطبیق مبانی تفسیربیانی سورۀ علق در «التفسیرالبیانی»

۱- «فهم ادبی محض از آیات»، نخستین هدف تفسیر

امین خولی و به تبع او، بنت‌الشاطی، به این اصل که نخستین هدف تفسیر، فهم ادبی خالص و محض از آیات قرآنی است و سایر مقاصد، پس از این هدف محقّق می‌شوند، سخت پایبند بـوده و اساسـاً مکتـب بیانی در تفسیر با این اصل پایه‌ریزی شده و مهم‌ترین مبنای امین خولی به شمار مـی‌رود. لـذا «فهـم ادبـی خالص و محض از قرآن به عنوان اثری ادبی» مفهومی کلیدی در این مکتب به حساب می‌آید. بنت‌الشاطی در سرتاسر اثر خود با این دیدگاه ادبی به تفسیر قـرآن روی آورده اسـت.(نک: التفسـیرالبیانی، ج۱و۲) از آن جمله تفسیری است که با همین رویکرد ادبی از سوره «علق» ارائه داده است.(نک: ادامۀ پژوهش)

۲- توجّه به فهم مردم عصر نزول، روح عربی و محیط مادّی و معنوی که قرآن در آن نزول یافت

این قاعده خود دلیل اصلی مخالفت پایه گذار و پیروان مکتب تفسیر بیانی با تفسیر علمی اسـت؛ چـه معتقد بودند پیشرفت‌های علمی در دوره‌های متأخر از نزول قرآن حاصـل شـد و مخـاطبین مسـتقیم قـرآن راهی به درک علم و مباحث علمی نداشتند.

بنت‌الشاطی در آغاز تفسیر سورۀ علق اذعان می‌کند که تلاش ما این است واژگان سـوره را آن‌گونـه کـه افرادی که در زمان رسول خدا(ص) و نزول قرآن، از آن می‌فهمیدند و با آن خوگرفته بودنـد معنـا کنـیم، نـه

---

۱ . دربارۀ مبانی مکتب نک: طیّب‌حسینی، «جریان تفسیر ادبی معاصر»، ۲/ ۳۲۱-۳۷۱؛ همـو، «تـأمّلی در گـرایش تفسـیر ادبـی معاصـر»، ۱-۲۰؛ همـو، «بـا بنت‌الشاطی در التفسیرالبیانی»،۲۳-۲۵؛ کریمی‌نیا، «امین خولی و بنیادگذاری مکتب ادبی در تفسیر»، برهان و عرفان، ش۶، ۱۰۶-۱۰۷.

بدان معنایی که مفسّران دوره‌های پسین افزوده‌اند.(همان، ۲/ ۱۵) وی در موارد متعدّدی به این نکته پایبند بوده است:

۲-۱- علق: بنت‌الشاطی ذیل آیه «خلق الإنسان من علق» توضیح می‌دهد که این آیه بر پیامبر و مردمی امّی نازل شده است که چیزی از جنین‌شناسی نمی‌دانستند. آنان از علق چیزی را می‌فهمیدند که لغت و عصر و محیطشان می‌فهمید. «علق» در دو معنای مادّی(چیزی‌که آویزان شود؛ مانند خون) و معنوی(رابطه و پیوندی میان دو نفر مانند حبّ و بغض) کاربرد داشته است.(همان، ۲/ ۱۸) لذا «علق» به هیچ‌روی آن معنای جنین‌شناسی را که در دوره‌های پسین، مفسّرین به آیه نسبت داده‌اند، ندارد.

۲-۱-۱- علق جمع علقه در معانی خون بسته[1]، زالو و... استعمال شده است. امّا اصل همه آنها آویزان بودن است. زالو و خون بسته، علق خوانده می‌شوند زیرا به چیز دیگری می‌چسبند و از آن آویزان می‌شوند.(مصطفوی؛ راغب اصفهانی، ذیل ماده علق) از اینجاست که علق در فارسی به «آویزک» ترجمه می‌شود.(فولادوند، ترجمه قرآن، قیامة: ۳۸) نام‌گذاری یکی از مراحل ویژه رشد جنین به علق از جهت آویزان بودنِ آن است.

لغت‌شناسان معانی چندی را از جمله دو معنای منظورِ بنت‌الشاطی(آویزان بودن و پیوند و رابطه‌ای از قبیل حبّ) جزو معانی «علق» ذکر کرده‌اند.(نک: ابن‌منظور، ذیل ماده علق) در عین حال معانی ذیل را نیز برای علق برشمرده‌اند. از معانی «علق»، خون، خون جامد غلیظ، خون جامد قبل از خشک شدن[دلمه] و... است. لغویان حتّی برای همین معانی اخیر شاهد قرآنی «ثمَّ خَلَقنَا النُطفَةَ عَلَقَـةً»(مؤمنون:۱۴) را نیز نمونه آورده‌اند.(ابن‌منظور، ذیل ماده علق) نیز در منابع لغوی مطلبی دیده می‌شود که حاصلش آن است که علق را علق جنینی برگیریم، نه معانی منظورِ بنت‌الشاطی:

برخی در این بیت شعر منسوب به الأعشی که «هو الواهب المائـة المُصطَفاة، ...لاطَ العَلـوقُ بِهِـنَّ احمرارَا»، یکی از مشتقّات علق یعنی «عَلوق» را به «فرزند در شکم» و به عبارتی «جنین» تفسیر نموده و مراد از احمرار را «خوش رنگی هنگام لقاح» دانسته‌اند.(أراد بالعَلوق الولَد فی بطنها، وَأراد بالاحمرارِ حُسنَ لونِها عِندَ اللَّقحِ)(ابن‌منظور، ذیل ماده علق) بنا بر این می‌توان از نظر لغوی، «علق» در آیه شریفه را مرتبه‌ای

---

۱ . گاه ترجمه‌ها و تفاسیر قرآنی موجود، معانی درست را به دست نمی‌دهند. مثلاً در اکثر ترجمه‌ها از خون بسته، دلمه خون یا وابستگی و تعلّق سخن رانده شده است؛ لکن دانشمندان متخصّص در این زمینه گویند که انسان هیچ‌گاه در آغاز، چنین وضعی ندارد. لذا در معناشناسی واژگان علمی قرآن، همکاری دو گروه مسلّط به زبان عربی و دانشمند در آن بحث علمی ضروری است.(نک: بوکای، ۲۷۵) علق چیزی است که بند و آویزان می‌شود و این معنای ابتدائی کلمه است که با واقعیّت مرحلۀ جنینی نیز هماهنگ است. ترجمه علق به خون بسته، یک ترجمه اشتقاقی و اشتباه است؛ چه جنین انسان هرگز به شکل خون بسته نیست.(همان، ۲۸۰-۲۸۱)

از أطوار رشد جنین برشمرد و این معنا با فهم و فرهنگ مردم عصر نزولِ وحی مطابق بـوده اسـت. در تأییـد سخن اخیر می‌توان نقل آلوسی از «البحر» ذیل آیه را آورد که خداوند متعال ماده اصـل آدم را کـه «خـاک» است ذکر نکرد و خلقت انسان را از علق برشمرد. زیـرا آفـرینش انسـان از خـاک بـرای مـردم عصـر نـزول ناشناخته بوده و چنین چیزی نزدشان مقرَّر نبوده است. بنا بر این مادهٔ اصل(خاک) را وانهاد و ماده فرعِ یعنی علق را به دلیل نزدیکی به فهم آنان ذکر نمود.(آلوسی، ۱۵/ ۴۰۱-۴۰۲)

نکته دیگر این‌که قرآن فرموده انسان را از «علق» آفریدیم، بدون تردید اشاره به مرحله‌ای از رشد جنـین است؛ چه مردمِ عصر نزول این معنا را بفهمند یا نفهمند. درک کردن این مرحله جنینـی یـا درک نکـردن آن، بحثی جداگانه است. زیرا اگر مراد از علق، معنای اولیّه آن(آویزان بودن) بود(انسان را از آویـزک یـا پیونـدی مخصوص از حبّ و بغض آفریدیم)، معنای منسجمی از کل عبارت به دست نمی‌داد. امّا ایـن مطلـب کـه انسان را از علق، یکی از مراحل ابتدائی تکامل جنین آفریدیم، با واقعیت‌های علمی و معنای صـحیح آیـه، هماهنگی دارد. علاوه بر اینها، وی در پایان، معنایی صریح و روشن برای واژه «علق» ارائه نکرده است.

بنت‌الشاطی در تبیین و تعریف واژه بر مبنای درک دوره نزول، کاربرد معنای مادّی و معنـوی واژه را نیـز لحاظ کرده است.(مانند کاربرد مادّی و معنوی واژه «علق» در زمان نزول) اصل ایده وی در این باره درست می‌نماید؛ امّا این در صورتی است که سخن از کاربرد مادی و معنویِ عصر نزولیِ واژه، علمی و مستند بوده و به معنای صحیح از کلّ عبارت قرآن بیانجامد.

۲-۲- زبانیّة: لغویان درباره «زبانیّة» سخنان گوناگون بر زبان رانده‌اند؛ امّا فرهنگ عربی، زبانیـة را بـر هر جنّ و إنس سرکش اطلاق می‌کند. در مادّه واژه، زبانیا، عقرب دو شاخ را گویند که در هـر دو شـاخکش سمی کشنده نهفته است. زبانیه پس از آن به اصطلاحی دینی منتقل شده و برای ملائکه‌ای کـه در دوزخ بـه عذاب گنهکاران گماشته شده‌اند، عَلَم گشته است. در اینجا آیه را بر اطلاقش که همان ترس و رعـب باشـد برای هر آن‌کس که به نیرو و قدرت خویش غِرّه گشته، حمـل می‌نماییم.(بنت‌الشـاطی، التفسـیر البیانی، ۲/ ۳۴)

۲-۳- اقتراب: از این قبیل تفسیر، توجیه معنایی است کـه ذیـل واژه «اقتـراب» مـی‌آورد: اقتـراب، بـا سجود در پایان سوره، قرین گشته است. برخی مفسّران اقتراب را به معنـی تقـرّب جسـتن گرفته‌انـد[۱]؛ لکـن معنای آن نزدیکی به خداوند متعال است؛ چه نزدیک‌ترین درجه انسان به خداوند آن‌گاه است که به سـجده در افتاده باشد. در آیه شریفه، امر به سجده پیامبر(ص) را در موضع خشوع در برابر بزرگی و شکوه پروردگار مطرح می‌سازد که میان او و انسان مغرور و خودستا، جـدایی افکنـد و جلـوی غـرور انسـانی را بگیـرد کـه

۱. ابوحیان، ۸/ ٤٩١.

خداوند از علقش آفریده، با قلم هر آنچه را نمی‌دانسته آموزشش داده، امّـا او بـه خیـال بـی نیـازی از دادار، سرکشی نموده است.(همان، ۲/ ۳۶) بنت‌الشاطی با قرار دادن «سجود» به معنی خضوع، در مقابل سرکشیِ انسانی که بی‌نیازی از آفریننده را خیال کرده -از جهت توجّه به معنای اصلی لغـت-، تفسـیری مقبـول را از آیات شریف ارائه می‌دهد.(تقابل معنایی «توهّم استغناء و سجود» و در نتیجه: تقابل «طغیان و اقتراب») به پیامبر دستور خضوع می‌دهد و همین پیامبرِ خاضع به درگاه پروردگار را در نقطه متضادّ و مقابـل آن انسـان گردنکشِ مغرور می‌نهد. این خضوع است که بنده را به خالق نزدیک می‌سازد و در نقطه مقابل، آن غرور و سرکشی است که انسان را به قهقرا کشانده و آماج تهدیدات و عذاب پروردگار قرار می‌دهـد. آیـه «واَسـجد واَقترب» این مضمون را دارد که ای پیامبر! تو مانند آن انسان متکبّر و مغرور مباش؛ بلکـه در برابـر خـدایت خضوع کن که با این راه به پروردگار نزدیک می‌شوی؛ نه آن راهـی کـه آن فـرد سـرکشِ گردنفـراز رفتـه و از خداوند دور گشته است.

این‌گونه نگاه به آیات و تدبّر در آنها، روشی پسندیده است؛ لکن ایرادی وجود دارد که بنت‌الشـاطی در همین آیه، سجود را نه به معنای سجده در نماز، که به معنای خضوع گرفته است؛ امّا ذیل «اقتراب» توضیح می‌دهد که اقتراب نزدیک شدن به خداوند متعال است؛ زیرا نزدیک‌ترین درجه انسان به خداوند آن‌گاه است که به سجده در افتاده باشد و به‌طور ناگهانی سجده را در آیه به سجده نماز تعبیر می‌نماید. اگرچه پس از آن میگوید امر به سجده پیامبر در موضع خضوع است؛ لیکن وقتی که وی سجده را به معنای خضـوع گرفتـه، دیگر سجده در نماز چه معنا خواهد داشت که بخواهیم از آن نزدیک شدن بـه خداونـد را بـر گیـریم؟ آری سجده نزدیک‌ترین حالت انسان به معبود است و حالت خضـوع در آن بیشـتر اسـت و ایـن کـاربردِ ثـانویِ اصطلاح است، نه آنچه که مبحث حاضر بنت‌الشاطی است که سجده عبارت از خضوع باشد. طبـق ایـدۀ بنت‌الشاطی چنین عبارتی درست‌تر به نظر می‌رسد که ای پیامبر تو در برابر خداوند خضوع داشته باش(چه در حالت نماز و چه در غیر نماز) و با این خضوع به پروردگارت ره جوی و نزدیک شو.

۲-٤- سجده: بنت‌الشاطی معتقد است که «سجود» در عربی یعنی خضوع. آیاتی نیز در قرآن کـریم هستند که بر این معنا دلالـت می‌کننـد(بقره: ۳۴؛ یوسـف: ۱۰۰)؛ لـیکن از گذشـته‌های دور کـاربرد آن در معنای عبادت، فراوان گشـته اسـت.(همان، ۲/ ۳۴-۳۶) بنت‌الشـاطی در معنـای واژه، دلالـت اصـلی یـا خضوع را پیش میکشد و آن را بر معنای بعدها رواج یافته و مشهورش کـه سـجده در نمـاز باشـد، تـرجیح میدهد.

۲-٤-۱- بررسی سجده در آیه پایانی سوره و نقد دیدگاه بنت‌الشاطی

در تفاسیر معانی‌ای برای سجدهٔ آیهٔ پایانی سوره علق ذکر شده است. همهٔ این معانی، هر چه که باشند، با معنای مراد بنت‌الشاطی، اختلافی اساسی‌تر و دورتر دارند. در تفسیر و معناشناسی واژه «سجده» در این سوره، از بررسی لغوی آن ناگزیر هستیم.

۲-٤-۱-۱- سجده در لغت: لغت‌شناسان اصل معنای «سجود» و «سجد» را تطامن، تذلّل(ابن‌منظور؛ راغب اصفهانی؛ مصطفوی؛ فیروزآبادی، ذیل ماده موردنظر) و خضوع و خشوع دانسته‌اند. «سجد» در معنایی نزدیک به تذلّل، «سر خود را پایین آوردن» نیز معنا می‌دهد.(ابن‌منظور، ذیل ماده موردنظر) امّا این معنای اولیّه تذلّل، به معنای ثانویّه سجود، «رکن معروف نماز» اختصاص یافته است.(راغب اصفهانی، ذیل ماده مورد نظر) در قرآن کریم «سجدة» بسته به موقعیّت استعمالش، معانی متفاوتی از جمله سجده در نماز دارد که برای این معنا، آیه ۱۹ سوره علق را نمونه آورده‌اند.(فیروزآبادی، ذیل ماده موردنظر)

۲-٤-۱-۲- سجده در تفاسیر: در تفاسیر، ذیل این آیه به‌طور خاصّ، چند معنا برای سجده ذکر شده است. آرای مفسّران در این‌باره گوناگون است: سجده برای تقرّب(طبرسی، ۱۰/ ۷۸۳؛ نک: ابن‌عربی، رحمة من الرّحمن، ۴/ ۵۲۳-۵۲۵)، نماز برای خداوند(طبرسی، ۱۰/ ۷۸۳)، سجده قرائت این سوره(همان؛ کاشانی، ۱۰/ ۳۰۱)، سجده برای خدا(طوسی، ۱۰/ ۳۸۳)، مداومت بر سجده که مجاز از نماز باشد(آلوسی، ۱۵/ ۴۱۰؛ کاشانی، ۱۰/ ۳۰۱؛ نک: طبری، ۲۴/ ۵۲۷)، نماز(زمخشری، ۴/ ۷۷۹؛ ابوالفتوح رازی، ۲۰/ ۳۳۹؛ ابن‌عاشور، ۳۰/ ۴۵۳)، سجده فناء در نماز حضور(ابن عربی، تفسیر ابن عربی، ۲/ ۴۴۶)؛ نیز از همین قبیل است تفاسیر روایی که سجده را به سجده جسمانی تعبیر کرده‌اند.(عروسی حویزی، ۵/ ۶۱۱)

بنت‌الشاطی با توجّه به مبانی مکتب بیانی، اصل و معنای لغوی واژه را در نظر داشته و معنی مصطلح سجود در نماز و غیر آن را بعید شمرده است. آرای وی در این باره نادرست نمی‌نمایند؛ امّا با توجّه به کاربردهای گوناگون قرآنی واژه‌ها، گاه آن واژگان از معنای اصلی به معنای ثانوی منتقل شده‌اند.(همانند واژگان حج، صلوة و...) علاوه بر این، در مباحث تعلیم و تربیت یکی از مبانی تربیتی را تأثیر باطن بر ظاهر دانسته‌اند. این بدان معناست که هر بذری در دل کاشته شود، ثمره آن بر شاخ و برگ و پوست خواهد نشست و هر تغییری در باطن انسان رُخ دهد، بر ظاهر او نمایان خواهد شد.(باقری،۱۰۲) خشیّت و خضوع قلبی و باطنی(معنای لغوی سجده) بهترین و روشن‌ترین ظهور و بروزش، سجدهٔ ظاهر است.

شاهدی دیگر: علاوه بر آیه‌ای که به صراحت نماز خواندن بنده را ذکر می‌کند(عبداً إذا صَلَّی)، در شأن نزول آن نیز داستان ابوجهل را ذکر می‌کنند که از نماز خواندن رسول خدا(ص) ممانعت می‌کرد. علاوه بر

آنچه در سطور پیشین گذشت، می‌توان این دو نکته را دو قرینه بر اثبات سجده نماز در آیه پایانی سوره علق دانست. در آیه نهم به فردی اشاره می‌کند که «نهی می‌کند» بنده‌ای را که «نماز می‌خواند»؛ در مقابلِ آن، در آیه پایانی به قرینهٔ تقابل می‌فرماید: «از او اطاعت مکن» و «سجده بگزار و تقرّب جوی». تقابل معنایی در آیه، روشن است: نهی کردن از سوی آن شخص، در مقابل اطاعت نکردن از او، و نمازی که در آنجا نهی شده بود، در مقابل دستور به سجده که همانا نماز باشد.

این مطالب علاوه بر آن است که بگوییم معنای اصلی سَجَدَ و سجود، تذلّل و خشوع و تطامن باشد. «سجد البعیر» را که «طأطأ رأسه لراکبه»(سرش را پایین آورد)، معنا کرده‌اند، خودِ این پایین آوردن، معنای جسمی و جسدی را در بر دارد و لفظ، ظاهراً به خشوع و خضوع قلبی اشارتی ندارد و در کتب لغت، گاه اصلاً «خم شدن و جبین بر زمین نهادن» را یکی از معانی واژه برشمرده‌اند.(ابن‌منظور، ذیل ماده موردنظر، ۳/ ۲۰۴ و ۲۰۶) در اینکه معنی اصلی یا یکی از معانی سَجَدَ، خَضَعَ باشد(همان،۲۰۶) تردیدی نیست؛ لیکن لغت‌شناسان در پی این معنا، «سجود صلوة» را از سَجَدَ به معنی خَشَعَ مشتق کرده‌اند و سجده صلوة را از همان خضوع دانسته‌اند؛ گویا سجده صلوة با سجدهٔ نشانهٔ خضوع پیوندی ناگسستنی دارد؛ چه، هیچ خضوعی والاتر و بزرگ‌تر از سجدهٔ صلوة نیست.(همان)

نمونه‌ای دیگر از این‌گونه تفسیر را می‌توان عبارت کوتاه بنت‌الشاطی ذیل دو واژه «إقرأ» و «ربّ» در آغاز سوره، مثال آورد. آنجا که می‌گوید: عرب واژه «إقرأ» را به معنای تلاوت از نصّ مکتوب یا شفاهی شناخته است، هم‌چنان که از «رب» معنای مالک و معبود را فهمیده است.(بنت‌الشاطی، التفسیرالبیانی، ۲/ ۱۵) و یا چنین کاری را به‌طور مختصر برای واژه «رُجعی» انجام داده است.(همان، ۲۶)

۲-۵- مخالفت با تفسیر علمی

امین خولی در مقاله «تفسیر» خود، انتقاداتی به تفسیر علمی وارد ساخته و افراط‌های آن را ردّ کرده است.(نک: خولی، «انکار تفسیر العلمی»، دائرةالمعارف الإسلامیّة، ۵/ ۳۵۹-۳۶۲) بنت‌الشاطی نیز همین راه استاد را پیموده و حتّی گفته‌اند در دوران جدید هیچ مفسّری به اندازه بنت‌الشاطی به انکار تفسیر علمی برنخاسته است.(رومی، ۳/ ۹۴۶) بنت‌الشاطی تفسیر عصری و از جمله تفسیر علمی را باعث گمراهی فرزندان، کج‌فهمی از قرآن و از بدعت‌های زمانه خوانده است.(بنت‌الشاطی، القرآن والتفسیر العصری، ۱۱-۱۲، نک: طیّب‌حسینی، «جریان تفسیر ادبی معاصر»، ۲/ ۳۲۰) وی در جایی دیگر، از تفسیر علمی، به موجبِ مسخ عقول، اختلال منطق و تخدیر هشیاری مردم نام می‌برد.(بنت‌الشاطی، القرآن وقضایا الإنسان، ۴۲۸؛ نک: رومی، ۳/ ۹۴۷)

بنت‌الشاطی در تفسیر آیات مربوط به علق(خلق الإنسان من علق) نیز شدّت مخالفت خـود بـا تفسـیر علمی را به‌روشنی نشان داده است. او دورترین مطلب به ذهن را، آنچه در مورد جنین‌شناسـی مطـرح شـده است می‌داند؛ حال آن‌که آیه در زمانی نازل گشته که مخاطبین‌اش(پیامبر(ص) و مردم عصر نزول) امّی بوده و از علوم فسیل، زیست و جنین‌شناسی سر رشته‌ای نداشته‌اند. آیات می‌خواهند بگویند ایـن انسـانی کـه از علق آفریده شده و به او علم آموخته شده، اینک غرور او را برداشـته و بـه خیـال بـی نیـازی از آفریـدگارش، طغیان کرده و بازگشت به سوی او را فراموش کرده است.(بنت‌الشاطی، التفسـیرالبیانی، ۲/ ۱۸–۱۹) وی در تأیید سخن خود، آیاتی از سوره‌های عبس، طارق، یس، کهف، حج و انسان را مـی‌آورد کـه در هیچ‌یـک از آنها به تفکّر در جنین‌شناسی، زیست‌شناسی و تشریح اشاره ندارد؛ بلکه در همه موارد، استدلال بـه قـدرت خداوندی است که انسان را از علقة، نطفة و جز آنها آفریده و پایان آن نیز آفرینش دوباره است. آفرینشی که چرخش آن بر مدار ثواب و عقاب خواهد بود.(نک: همان، ۲/ ۱۹–۲۰)

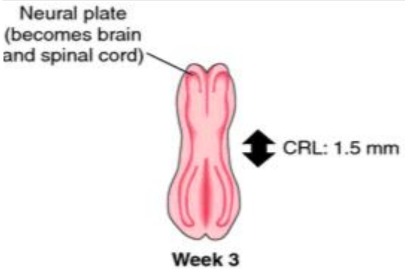
برای ردّ یا تأیید سخن بنت‌الشاطی که مردم عصر نزول را راهی به درک مباحث علمی نهفته در آیه -هـر چند اندک- نبوده است، به اختصار تاریخچهٔ علم جنین‌شناسی بررسـی می‌شـود. آنچـه اثبات‌پـذیر اسـت، جنین‌شناسی به‌طور جزئی و دقیق پس از ساخت میکروسکوپ‌های قوی رواج یافت، ولـی پـیش از آن نیـز دانشمندان روی جنین و أطوار آن بررسی‌هایی می‌کرده و نتایجی به دست داده‌اند.

۲-۵-۱- تاریخچهٔ علم جنین‌شناسی

برای انسان‌ها همیشه این پرسـش‌ها مطـرح بـوده کـه چگونـه آفریـده می‌شـوند و چـرا برخـی از آنـان ناهنجاری دارند. از داده‌های تاریخی به‌دست می‌آید که در هند باستان مباحثی درباره رویان‌شناسی[۱] وجـود داشته است. یک رسالهٔ سانسکریت در این باره بر جای مانده است که احتمال می‌رود در سال ۱٤۱٦ قبل از میلاد مسیح(ع) به رشتهٔ تحریر در آمده باشد. این کتاب مقدّس برای رشد جنین مراحلی را ذکر می‌کند کـه گرچه تاریخ شکل‌گیری مراحل درست نیست، امّا ترتیب آنها کاملاً درست است.(مور،۱۹)

در یونان نیز پیشرفت‌های بسیاری در رویان‌شناسی به وجود آمده بود. بُقـراط پـدر علـم طـب در سـدهٔ پنجم قبل از میلاد مسیح(ع)، با این پیش‌فرض که طبیعت پرنـدگان را می‌تـوان بـا طبیعـت انسـان‌ها یکـی دانست، به‌صورت عملی روی تعدادی تخم‌مرغ، مراحل رشد جنین را بررسـی کـرده بود.(همـان) در سـدهٔ چهارم پیش از میلاد، ارسطو تکامل رویان جوجه و سایر رویان‌ها را توضیح داد. بعدها ارسطو را یابندهٔ علم رویان‌شناسی می‌شناسانند.(همان) دو قرن پس از میلاد مسیح(ع) دانشمندی به نام گالِن، کتابی بـا عنـوان

۱ . رویان(Embryo) یکی از مراحل اولیّه تکامل انسان است که از هفته دوم تا پایان هفته هشتم ادامه دارد.در این دوران بنیاد تمامی سـاختمان‌های عمـده بـدن نهاده می‌شود.(مور،۱٦)



تشکیل جنین نوشت که مطالبی چـون تکامـل و تغذیـه جنین، آمینیون[1] و جفت را در آن شرح داده بود.(همـان، ۱۹-۲۰)

در قرون وسطی رشد علوم بسیار کند بوده است. در این قرون و چند قرن پس از آن، نظرات صِـرف فلسـفیِ بی‌پایه بوده است.(بوکای، ۲۸۴) در همـین دوران و در قرن هفتم میلادی، قرآن مطالبی را از مراحل رشد جنین بیان داشته است: پیدایش انسـان از مخلـوط ترشّـحات مرد و زن، جایگزینی این مخلوط پس از شش روز در رحم، عملکرد رویـان هماننـد زالو،...(مـور، ۲۰) در قرون متأخّرتر از نزول قرآن بود که میکروسکوپ‌های ابتدائی ساخته شدند.(نک:همان)

در عصر نزول قرآن(قرون وسطی) جهل و نادانی در سراسر دنیا و از جمله، شبه جزیره عربستان، سـایه افکنده بود؛ لکن تبادل علوم میان تمدن‌ها در گذشته‌های دور و نزدیک، امری طبیعی بوده و بعید اسـت کـه مردم دوره جاهلیّت دست‌کم از اهل کتابِ اطراف خود، علومی را فرا نگرفته باشند. نیز غیر محتمـل اسـت که مردم عصر نزول، جنین را -نه برای تحقیقات علمی که به‌طور اتّفاقی- به چشم ندیده باشـند؛ چـه آنـان سقط جنین را به هر دلیل و نیز تغییر ظاهر مادر باردار را در طول رشد جنین دیده بودند.

«علق»(مرحلۀ زالو مانند در تصویر[2]) دوره‌ای از مرحله رویانی[3] را گویند که با توجّه به خصوصیّاتش و مراحل پیش و پس از آن، بر رویان ۱۷-۲۴ روزه اطلاق می‌شود.[4] در این دوره، خون و عروق خونی تشکیل شده(مور،۸۱) و بنیاد تمامی بافت‌ها و ارگان‌های رویان نهاده می‌شود.(همان، ۶۶) اگرچـه لزومـاً سـرعت رشد رویان‌هایی که در یک سن هستند، یکسان نیست و این تفاوتِ در رشد، حتّی در مراحل اولیّـه تکامـل نیز دیده می‌شود(سادلر، ۶۸) امّا طول «علق» را از آغاز این مرحلـه تـا پایـان آن(روز هفـدهم تـا بیسـت و چهارم)، از حدود ۰/٤ میلی متر تا ٤/٥ میلی متر ذکر کرده اند[5](نک: سادلر، ۱۲۱) که این مرحله با چشـم

۱ . پردهٔ پوشانندهٔ اطراف جنین را گویند.

2 From: https://medical-dictionary.thefreedictionary.com/embryo+collection ,(June, 2022)

۳ . هفته دوم تا هشتم بارداری.

٤ . از روز ۲۵ به بعد، وزیکول‌های بینایی تشکیل شده و صفحات گوش نمایان می‌شوند، جوانه‌های اندام فوقانی ظاهر شده و سه قـوس دیـده می‌شود.(سـادلر، ۱۲۱) برجستگی شکمی که توسط قلب ابتدائی به‌وجود آمده در این مرحله به چشم می‌خورد و جوانه‌های اندام فوقـانی تکامل‌شـان را آغـاز می‌کننـد.(مور، ۹۵-۹٦) قرآن کریم از این مرحله به «مضغة»(گوشت جویده شده) یاد کرده است. قوس‌ها در اندام فوقانی، حالتی جویده شده و دندانه‌دار به رویان داده است.

٥ . رویان ۱٦-۱۸ روزه: ۰/٤ mm؛ رویان ۱۹-۲۰ روزه: ۱-۲mm؛ رویان ۲۰-۲۱ روزه: ۲-۳ mm؛ رویان ۲۲-۲۳ روزه: ۳-۳/٥mm ؛ رویان ۲٤-۲٥ روزه: ۳-٤/٥ mm (سادلر،۱۲۱)

غیر مسلّح، دیدنی است. آری هدف آیه، به گفته بنت‌الشاطی این است که انسانی که این‌گونه آفریده شـده، اینک سرکشی می‌کند و... همهٔ اینها استدلال به قدرت خداوند است. امّا منعـی نیـز نـدارد کـه خداونـد از رهگذر تذکّر به این مطالب و استدلال به قدرت خویش، دعوت به آگاهی و مباحث علمی نیز داشته باشد.

۳- تحقیق در ساختار نحوی آیات و عرضه قواعد نحوی و بلاغی بر قرآن

بنت‌الشاطی در بخش‌های گوناگونی از التفسیرالبیانی به این نکته اشاره کرده است. وی معتقد است در مباحث بلاغی و صرفی و نحوی، باید این قواعد را بر قرآن تطبیق داد تا هر یک از آنها را که با آیـات کریمـه ناسـازگار بـود، کنـار نهـاد؛ نـه این‌کـه بـالعکسِ آن، بـه تأویـل آیـات روی آورد.(نـک: سراسـر اثـر؛ نیـز: طیّب‌حسینی، «با بنت‌الشاطی در التفسیرالبیانی»، ۲۰-۲۱) در سورهٔ علق دربارهٔ این قاعده بحـث چنـدانی نشده است و تنها موردی را که می‌توان شاهدی بر این قاعده و معیار آورد، ذیل واژهٔ «أَرَأَیتَ» است.

در آیات ۹، ۱۰، ۱۲ سورهٔ علق واژه «أَرَأَیتَ» تکرار شده است. در تفاسیر، عموماً مباحـث نحـوی ذیـل این آیه، محلّ بحث مفسّران بوده است. بنت‌الشاطی معتقد است قرآن در اسـلوب و سـیاق اسـتفهامی ایـن واژه، به دلیل بی‌نیازی از مفعول دوم، بسیار کم به ذکر آن پرداخته است و ایـن مطلـب در همـهٔ نمونـه‌های کاربرد مفرد یا جمع این واژه، صادق است. وی به نمونه‌هایی از آیات حاویِ صورت مفرد یا جمع ایـن واژه اشاره می‌کند.(بنت‌الشاطی، التفسیرالبیانی، ۲/ ۲۸-۳۱) در عبارتی دیگر بنت‌الشاطی بیان قرآن را بر گفتـار نحویان ترجیح داده و آن را نسبت به سخن نحویان شایسته‌تر می‌داند. تفسـیر درسـت «أَرَأَیـتَ» بـه عقیـده بنت‌الشاطی آن است که موضع‌گیری همه آیات مشتمل بر «أَرَأَیـتَ» و «أَرَأَیـتُم» -از جملـه سـه آیـه مـورد بحث- تأمّل با بصیرت و تدبّر است و در همهٔ موارد، از ذکر مفعول دوم خودداری کرده است.(همان) دربارهٔ این سه آیه نیـز، قـرآن جـواب شـرط را ذکـر کـرده اسـت؛ چـه «أَلَـم یَعلَـم» در موضـع عبـرت و بصـیرت است.(جمله شرط: إن کَذَّبَ وَ تَوَلَّی؛ جواب شرط: أَلَم یَعلَم بِأَنَّ اللهَ یَرَی)

این‌که «أَرَأَیتَ» در موضع عبرت و بصیرت است و نیز آیات قرآنی، پایه و معیارند و نباید آرای نحوی را بر قرآن ترجیح داد، سخنی صحیح است. فعل «رأی» در معانی گونـاگونی همچـون «علـم»، «ظـنّ» -بـه معنی دانستن و مانند آن، که دلالت‌شان بر یقین و رجحان است- و «حلم»(رأی فی منامه) به کـار مـی‌رود. در هر یک از این معانی سه گانه، «رأی» با دو مفعول متعـدّی می‌شـود؛ امّـا اگـر در هـر یـک از معناهـای «أبصر»(مانند: رأیت الکواکبَ)، «اعتَقَدَ» و «أصاب رئته»(اصابت رأی) باشد، تنها با یک مفعول، متعـدّی می‌گردد.(ابن‌عقیل، ۱/ ۴۱۷-۴۱۸) مفسّران نیز به طور کلّی «أَرَأَیتَ» را به معنایی غیر از معنای اصلیِ دیدن «أبصَرَ» ترجمه کرده و برای آن، عباراتی چون «أخبِرنِـی»(خبـر ده مـرا) در نظـر گرفته‌انـد.(طباطبایی، ۲۰/

۳۲۶؛ مکـارم شـیرازی و دیگـران، ۲۷/ ۱۶۶؛ بیضـاوی، ۵/ ۳۲۶؛ زمخشـری، ۴/ ۷۷۷؛ آلوسـی، ۱۵/ ۴۰۵؛...)

بر پایهٔ سخن بنت‌الشاطی، رابطه «موضع عبرت و بصیرت» با دو مفعولی بودن خودِ «أَرَأَیتَ»، چیست و تنافی این دو از چه قرار است؟ فعل «رأی» بنا بر سخن نحویان، دو مفعولی است. عموماً این نحویان نیز قواعد و مباحث نحوی را از آیات شریفه گرفته‌اند یا دست‌کم به کاربرد قرآنی آنها بی‌توجّه نبوده‌اند. در اینجا مقصود، تحمیل قواعد نحویان بر قرآن کریم نیست. قرآن واژه‌ای را با قواعد صرفی و نحوی خاصّ آن واژه، استعمال نموده، لکن همین واژه را در مقام عبرت و بصیرت به کار برده است و این دو موضوع بـا یـک‌دیگر تداخلی ندارند. «أَرَأَیتَ» در کاربردهای گوناگون آیات شریفه -از جمله، نمونـه مـورد بحـث- دو مفعـول را می‌پذیرد و در اینجا ممکن است بنا به گفته بنت‌الشاطی در موضع عبرت، بصیرت و تدبّر باشد و بـا همـان هدف به‌کار رفته باشد. لذا نوع صرفی و نحوی گزینش واژه‌ای، با هـدف اسـتعمال، تضـادّ و تنـافی نـدارد. چنان که مفسّران معنای واژه را غیر از معنای حقیقی(دیدن) گرفته‌اند، در عین حال بیشتر آنان، مفعول دومی را بـرای آن ذکـر کرده‌انـد.(طباطبایی، ۲۰/ ۳۲۶؛ بیضـاوی، ۵/ ۳۲۶؛ زمخشـری، ۴/ ۷۷۸؛ آلوسـی، ۱۵/ ۴۰۵؛ نیز نک: ابوحیّان، ۸/ ۴۹۰؛ فخررازی، ۳۱-۳۲/ ۲۱-۲۲)

۴- ضرورت «تفسیرموضوعی» قرآن و استقصای همهٔ آیه‌های ذیل آن موضوع

بررسی التفسیرالبیانی نشان می‌دهد که بنت‌الشاطی به هیچ روی، سوره‌ها و از جمله سـورهٔ علـق را بـه صورت موضوعی تفسیر نکرده است و تفسیر وی، واژگانی است؛ واژگان مرتبط و همسو با واژهٔ مورد بحث را استقصاء کرده و آن را در مقایسه با سایر واژگان معنا و تفسیر نموده است. برای نمونه ذیل آیهٔ «إقرأ و ربّک الأکرم» واژه‌های هم‌خانواده و هم‌ریشه با أکرم، همچون «کریم» «کِرام» «مُکرمون» و... را استقصاء کـرده اسـت کـه در سـیاق‌های گونـاگونی آمده‌انـد.(التفسـیرالبیانی، ۲/ ۲۰-۲۱) چنـین کـاری را بـرای واژگـان «رُجعی»(همان، ۲۶)، «أرأیت»(همان، ۲۸-۳۰)، «سفع»(همان، ۳۲)، «ناصیة»(همان)، «علم»("عَلَّمَ"، ذیل سورهٔ تکاثر)، «طغیان» و «غناء»(ذیل تفسیر «إنّه طغی» سـورهٔ نازعـات و نیـز ذیـل «و وجـدک عـائلاً فأغنی» در سورهٔ ضحی(همان، ۲/ ۲۴-۲۵)، «نادی»(همان، ۲/ ۳۳)، «سجود و سجدة»(همان، ۲/ ۳۴-۳۶) «انسان»(همان، ۲/ ۱۹-۲۰) نیز انجام داده است. این گردآوری، خود گویاسـت کـه بنت‌الشـاطی در استقصای واژگان و آیات مرتبط موفّق بوده است؛ لکن وی آیات و واژگان را بـه هـدف تبیـین معنـای واژه و تفسیر آن گرد آورده است که عموماً این عمل، نتیجه‌بخش نبوده است. در هر یک از موارد فوق‌الذکر، خـودِ

واژه را معنا می‌کند، واژگان مرتبط در آیات دیگر را نیز جداگانه معنا می‌کند، امّا آن واژه را در آیهٔ مورد بحث و به‌صورت ترکیبی‌اش وا می‌گذارد. یک نمونهٔ گویا در این باره، واژه «أکرم» است. وی می‌گوید: «کرم» در لغت نقیض لؤم(پستی) است و بر عزّت دلالت می‌کند؛ «إکرام» ضدّ اهانت(هون) و إذلال(ذلّت) است.(همان، ۲/ ۲۲) پس از آن، واژگان هم‌ریشهٔ این واژه را در سایر آیات می‌آورد و معنای سیاقی آنان را ارائه می‌دهد. قرآن کریم خود، واژهٔ «أکرم» را به دو صورت مطلق(ربّک الأکرم) و مقیّد(إنَّ أکرمکم عند الله)(حجرات:۱۳) آورده است. اسم تفضیل مطلق، مختصّ خداوند است؛ لیکن آنجا که بحثِ غیر خداست، به ضمیر «کم» مقیّدش ساخته است. بنت‌الشاطی پس از آن، سخنان دیگر مفسّران را نقل کرده و می‌گوید: ایشان به معنای «عزّت» در مادّهٔ واژه توجه نکرده‌اند.(همان، ۲/ ۲۲)

بحث مورد تأکید بنت‌الشاطی ذیل واژهٔ مزبور آن است که افعل تفضیل آنجا که با «ال»، تعریف شده، افادهٔ عموم و اطلاقی می‌کند که صیغهٔ مقیّد به مضافٌ‌إلیه چنین عمومیّت و اطلاقی را در بر نخواهد داشت.(همان) وی همین بحث را که در جای جای قرآن «أفعل» و «فُعلی» بدون هیچ قید و ذکر مفضولی، از دلالت بر برتری و خصوصیّت فعل خارج شده و عمومیّت و اطلاقی بی‌پایان را می‌رساند، به‌طور گسترده‌تر در اثر دیگرش شرح داده است.(نک: بنت‌الشاطی، اعجاز بیانی قرآن، ۲۹۰-۲۹۲) آری «أکرم» به‌طور مطلق مختصّ خداوند است؛ امّا هدف، در این مجال آن است که معنای واژه را برگیریم. آیا «أکرم» را چنان‌که می‌گوید: مفسّران به معنای «عزّت» در مادّهٔ واژه توجه نکرده‌اند، به معنای عزیزتر یا عزیزترین(الأعزّ) گرفته است؟ در تفسیر بنت‌الشاطی گاه با وجود تحلیل واژه و واژگان مرتبط، به معنایی صریح و روشن در واژه و کلّ آیه نمی‌انجامد.

۵- ضرورت تفسیر بر اساس «ترتیب نزول» و ذکر روایات سبب نزول بدون محدود کردن آیه

بنت‌الشاطی در موارد بسیاری روایات اسباب النزول را ذکر کرده است و تأکید می‌کند که روایات سبب نزول، هرگز دلیلی بر محدود کردن دلالت آیه به سبب نزول نیست و دلالت آیه، مطلق و عامّ خواهد بود.(برای نمونه نک: التفسیرالبیانی، ۲/ ۲۷) از جمله ذیل آیات «أرأیت الّذی ینهی*عبداً إذا صلّی*أرأیت إن کان علی الهدی أو أمر بالتقوی*أرأیت إن کذب وَتولّی*ألم یعلم بأنَّ اللهَ یری» است که روایات سبب نزول آیه[1] را ذکر می‌کند و اشاره می‌کند که خاصّ بودن سبب نزول این آیات، مانع حمل آن بر عمومیّت لفظ

۱ . مفسّرین معتقدند آیه دربارهٔ ابوجهل بن هشام نازل شده است؛ آنجا که رسول خدا(ص) را از نماز نهی می‌کرد. در برخی روایات، از این فرد به امیّة بن خلف نام می‌برند که سلمان فارسی را از نماز خواندن نهی می‌کرد.(نک: طبری، ۳۰/ ۱٦۳به بعد؛ ابوحیّان، ۹۳/۸؛ زمخشری، ٤/ ۷۷۷-۷۷۹)

نیست.(همان، ۲/ ۲۶-۲۷) در جایی دیگر بنت‌الشاطی از قول مفسّران، به سبب نزول آیه، اشاره می‌کند که دربارهٔ ابوجهل است؛ لکن بنا بر عموم، انسان مغرور به مقام و نیرویش باشد که در گمراهی سرگردان شده است.(همان، ۲/ ۳۳)

در آیات مورد بحث، مفعول «أرأیت»(الّذی) مطلق ذکر شده و به سبب نزول آیات، هیچ اشاره‌ای نگردیده است و در تفاسیر، سبب نزول آن را به ابوجهل یا فرد دیگری مرتبط می‌دانند. به عقیدهٔ علّامه طباطبایی، این شش آیه به‌طور کلّی جنبه مَثَل دارد و در پی آن است که چند مصداق از انسان طغیانگر را برای نمونه بیاورد.(طباطبایی، ۲۰/ ۳۲۵)

در تبیین مطلب باید گفت ذیل بحث از «العبرة بعموم اللفظ لابخصوص المورد»، اصولیان در این‌که رجحان با عمومیّت لفظ باشد یا خصوص سبب، با یک‌دیگر اختلاف دارند. بسیاری از آیات شریفه، سبب نزول خاصّ داشته‌اند و در عین حال بسیاری از مفسّران متّفق‌اند که حکم آن آیات به غیر سبب‌های آنها نیز تسرّی می‌یابد. از جمله می‌توان آیات ظِهار، لعان، حدّ قذف و... را نام برد که در شأن سلمة بن صخر، هلال بن امیّة و طعن‌زنندگان به عایشه نازل شده است.(سیوطی، ۱/ ۶۱) آیهٔ مورد بحث نیز از این قبیل می‌تواند باشد که مصداق آن، هر انسان مغرور به مقام خویش و طغیانگر است. در هر صورت، توجّه به عمومیّت لفظ و تأکید بر آن، که عموماً مفسّران گذشته چندان بدان توجّه نکرده، بلکه گاه روایات متعدّد سبب نزول را ذکر کرده‌اند، از محاسن تفسیر بنت‌الشاطی به شمار می‌آید.

امّا دربارهٔ توجّه به ترتیب نزول آیات، بنت‌الشاطی در تفسیر آیات و بررسی واژگان هرگز و حتی در یک مورد، آنها را بر اساس ترتیب نزول نیاورده و حتّی واژگانی را نیز که با واژهٔ موردنظر ریشه مشترک دارند، به ترتیب نزولشان ذکر نکرده است. این نکته نه تنها در تفسیر سورهٔ علق، که در سرتاسر التفسیرالبیانی به چشم می‌خورد.(نک: سراسر اثر)

۶- توجّه به «سیاق» نصّ قرآنی در فهم اسرار تعبیر

مؤلّف التفسیرالبیانی ذیل آیهٔ «إقرأ باسم ربّک الّذی خلق...إقرأ وربّک الأکرم»، به نقل از فخررازی اقوال گوناگونی را دربارهٔ «إقرأ» آورده از این قبیل که «إقرأ» نخست، به معنی این است که رسول خدا(ص) خود بخواند و «إقرأ» دوم به معنی تبلیغ است؛ «إقرأ» اول به معنای دانستن یا تعلّم است، امّا دومی به معنی آموزش دادن یا تعلیم است؛ «إقرأ» نخست به معنی خواندن قرآن در نماز و دومی به معنی خواندن قرآن در غیرنماز است.(همان، ۲/ ۲۰) وی پس از نقل این سخنان، قول نخست را آن هم به این دلیل که با سیاق

آیات سازگارتر است، برگزیده است؛ آنجا که تأکیدی بر امر قرائت به پیامبر است. زیـرا پیـامبر نمی‌دانسـت چه بخوانَد تا اینکه وحی، آن را بیان فرمود که: بخوانَد به نام پروردگارش که آفرید...و بخوانَد و پروردگارش أکرم است(إقرأ باسم ربّک الخلق*...* إقرأ وربّک الأکرم)

توجّه به سیاق در فهم تعابیر قرآن، روشی مطلوب است که بنت‌الشاطی بـه درسـتی بـر آن تأکیـد دارد. نکتهٔ مهم در این میان، فهم و برداشت صحیح از سیاق است. حال این پرسش مطرح است که چگونه سیاقِ آیات بیان می‌کند که «إقرأ» نخست به معنی این است که رسول خـدا(ص) خـود بخوانـد و «إقـرأ» دوم بـه معنی تبلیغ باشد؟ حال آن‌که سیاق، چنین معنایی را -به‌طور ویژه در این معنا- افاده نمی‌کند و ظـاهر آیـه در معنای مطلق و عامِّ قرائت گویاتر است. یعنی ظاهراً معنای قرائـت بـه‌طور عـامّ بـرای هـر دو مـورد «إقـرأ» درست‌تر باشد؛ چه اصلاً هیچ قرینه‌ای وجود ندارد تا «إقرأ» را به معنی خودخوانیِ رسول خدا(ص) یا تبلیغ یا چیز دیگری بگیریم.

در اهمّیّت سیاق در معناشناسی واژگان و تفسیر آیات، تردیدی نیست. امّا سیاق خود، قواعدی دارد کـه بی‌توجّهی به آنها، تفسیری صحیح از آیات قرآنی به دست نمی‌دهـد. یکـی از ایـن قواعـد آن اسـت کـه در معناشناسی یک جمله یا کلمه، اگر آن معنا میان دو معنای متناسب با سیاق، مردّد و یکسان بـود، بدان‌گونـه که گزینش هر یک از دو معنا با سیاق سازگار باشد، سیاق در فهم معنا تأثیر ندارد و بر اساس سیاق نمی‌توان یکی از آن دو معنا را برگزید.(نک: بابایی ودیگران، ۱۲۳) دوم آن‌که گاه یکی از دو معنـا، بـا سـیاق تناسـب بیش‌تری نسبت به دیگری دارد؛ لذا بدان میزان که تناسب بیشتر باشد، دلالـت آیـه بـر آن، ظـاهرتر خواهـد بود.(همان) این درصورتی است که معنای غیرظاهر دلیل معتبر دیگری همراه نداشته باشد. تا جایی‌که دلیل معتبر به همراه معنی غیر ظاهر نباشد، معنی ظاهر رجحان دارد؛ در غیر این‌صـورت، معنـای غیرظـاهر کـه دلیل معتبر عقلی یا نقلی با خود دارد، متعیّن خواهد شد.(همان، ۱۲۳-۱۲۴) حـال آن‌جاکـه بنت‌الشـاطی معتقد است سیاق آیات دلالت دارد که «إقرأ» نخست به معنی این است که رسول خدا(ص) خود بخواند و «إقرأ» دوم به معنای «تبلیغ» باشد، سیاق به هیچ‌وجه بر آن دلالت ندارد و دست‌کم سیاق بر معنای محتمَل موردنظر مفسّران، دلالتی یکسان دارد و هیچ‌یک از آن معانی با توجّه به سیاق، راجح و ظاهر نیست.

در نمونه‌ای دیگر ذیل آیه مربوط به «علق» گوید: سیاق بر ایـن دلالـت نـدارد کـه علـم جنین‌شناسـی باشد.(همان، ۲/ ۱۹) دلیل این سخن نیز روشن نیست. بلکه شاید بتوان گفت سیاق و ظاهر آیـات بـر ایـن دلالت کند که مراد از «علق» همان مباحث جنین‌شناسی باشد؛ چه در اینجا بحـث، بحـث خلقـت آدمـی است و این‌که از چه آفریده شده است. در آیهٔ نخست به صراحت فرمود انسان را «خلق» کـرد و در آیـهٔ دوم ابتدای خلقت انسان را تبیین می‌نماید. این‌که علق را آغاز یا یکی از مراتب آغازین خلقت انسان برشـمرده،

ناچار به مباحث جنین‌شناسی وارد می‌شود؛ زیرا جز این، مطلبِ مرتبطی با این مسئله وجود ندارد. اگر «علق» را با اصل معنای لغوی معنا کرده و بگوییم انسان را از آویزک و آویخته و یا آن پیوند خاصّ معنوی آفریدیم، معنای محصَّل از کلّ آیه، معنای منسجم و روشنی نیست و مخاطب قرآن یا مفسّر، به معنای قابل درک، دقیق و واضحی از این آیه نخواهد رسید. در هر صورت در برخورد نخست، سیاق بر هیچ‌یک از معانی «علق» دلالت ندارد؛ لکن آن معنای شناخته شدهٔ دورهٔ جنینی و اشاره به خلقت در آیهٔ نخست و ظاهر و دلالت آیهٔ اول و دوم، «علق» دوره جنینی را نمایان‌تر می‌سازد.

وی در چند مورد همین عبارت را که «سیاق بر این دلالت نمی‌کند» یا «سیاق به این اشاره می‌کند» ذکر کرده و دلیلی برای آن نیاورده است: ذیل عبارت «ناصیة کاذبة خاطئة»، «کذب» و «خطا» را بر اساس سیاق‌شان(فی سیاقهما) بر کفر و ضلال حمل می‌کند.(همان، ۲/ ۳۲) امّا روشن نیست با کدام دلیل این تعبیر را ذکر کرده و سیاق دو واژه چیست‌اند که از آن سیاق، دو معنای کفر و گمراهی(ضلال) برای دو واژه نتیجه گرفته شد. نیز همین‌گونه است در ابتدای سوره که سیاق آیات «إقرأ باسم ربّک الّذی خلق...» در این صراحت دارد که تقریری برای ربوبیّت خالق است و ذکر کردن خلقت انسان، نه سایر موجودات، از آن روست که قرائت، علم و تکلیف بدو اختصاص یافته است و اوست که مخاطب آیات قرآن قرار گرفته است.(همان، ۲/ ۱۷)

در اینجا نیز دلیلی روشنگر بر دلالت سیاق بر آن معنا وجود ندارد. آری «خلق» نخست در سوره عامّ است؛ گرچه «خلق» دوم ویژهٔ انسان شده است. در آیهٔ اول می‌فرماید بخوان به نام پروردگارت که آفرید(همهٔ موجودات را) و در آیهٔ بعد خلقت انسان را به‌طور خاصّ ذکر می‌کند که از علق آفریده شد، در همان حال که «خلق» نخست هم‌چنان بر عموم و اطلاق خود باقی است. این مطلب که چون «خلق» دوم تخصیص خورده، این را ثابت نمی‌کند که سیاق آیات بر این دلالت کند که «خلق» نخست از عموم‌اش خارج شود و به انسان تخصیص یابد. اولی عامّ است و دومی خاصّ و این دو با یک‌دیگر تناقضی ندارند.

۷- اصل حمل آیات بر اطلاق

بنت‌الشاطی بنا بر قاعدهٔ اصولی «العبرةُ بعموم اللفظ لابخصوص السبب» به سببی که مفسّرین برای یک واژه ذکرکرده‌اند، بی‌اعتنا است.(نک: رومی، ۳/ ۹۲۷) در مواردی چند، وی اطلاق لفظ و بقای آن بر عموم را ترجیح داده است. مثلاً ذیل آیهٔ «علَّم الإنسانَ مالَم یَعلم» از مفسّرین نقل کرده که مراد از انسان، ادریس یا آدم(ع) باشد؛ درحالی‌که چنین تقییدی در آیه، احتمال ندارد. انسان اسم جنسی است که بر

اطـلاق دلالـت می‌کنـد و خداونـد بـه آن انسـانِ مطلـق، آنچـه را نمی‌دانسـت یـاد داد.(بنت‌الشـاطی، التفسیرالبیانی، ۲/ ۲۴؛ نک: ابوحیّان، ۸/ ۴۸۹) در همـین آیـه، وی «عَلَّـمَ» را هـم بـر اطـلاق خـود بـاقی می‌گذارد و می‌گوید اصلاً به مقیّد ساختن واژه در این‌که مثلاً تعلیم خطّ با قلم باشد یا هر چیز دیگر، نیازی نیست. خداوند چیزی را به انسان آموخت که نمی‌دانست. تنها دانستن همـین مطلـب کـافی اسـت و ایـن اطلاقِ «عَلَّمَ» هر چیزی را شامل می‌شود که انسان از راه علم به دست می‌آورد.(بنت‌الشاطی، همان‌جا)

در «إقرأ باسم ربّک الّذی خلق» هم «خلق» افاده عموم می‌کند و به‌رغم گمان برخی مفسّران، مفعـولی برایش در نظر گرفته نمی‌شود و بر اطلاقی کـه معنـای عمومیّـت را افـاده کنـد، بـاقی می‌مانـد. لـیکن ایـن عمومیّت در عبارت پس از خود(خلق الإنسانَ من علـق)، بـا واژۀ «انسـان» تخصـیص می‌خـورد. در آیـه، صریحاً از خلق انسان سخن رانده شده؛ چه، وحی برای هدایت همین انسان آمده است و دیگر موجـودات را به وحی و هدایت نیازی نیست. خلق در این‌جا مختصّ انسان می‌شـود، بـدان دلیـل کـه قرائـت، علـم و تکلیف تنها بر انسان صدق می‌کند و هموست که مخاطب آیات قرار گرفته است.(همان، ۲/ ۱۷)

نمونه‌ای دیگر از باقی بودن واژه بر اطلاقش را ذیل «إنَّ إلی ربّکَ الرُّجعی» ذکـر می‌کنـد. بنت‌الشـاطی عقیدۀ مفسّران را که «رُجعَی» را به معنای مصدری رجوع و بازگشت گرفته‌انـد، ردّ کـرده و «رُجعَـی» را بـر اطلاقِ «رجوع به نهایت چیزی» باقی می‌گذارد. بنا بر این، با این تعریف از واژه، معنای آیه چنـین می‌شـود که هر اندازه مغرور و طغیـانگر باشـی، نهایـت بازگشـتت بـه سـوی خداسـت.(نهایتاً بـه سـوی خـدا بـاز می‌گردی)(همان، ۲/ ۲۵) توضیح آن‌که بنت‌الشاطی واژه «رُجعی» را در تقابل معنوی با خلقـت انسـان از «علق» قرار داده، با این نتیجه معنایی که ابتداء و انتهاء خداست و به‌طور کلّی مفهوم آیه این است که مصیر و بازگشت همۀ انسان‌ها به سوی خداوند است.(بنت‌الشاطی، التفسیرالبیانی، ۲/ ۲۵-۲۶)

آری اغلب مفسّران، «رجعی» را در معنی مصدری «رجـوع» بـه کـار برده‌انـد.(معنای منظـور را نـک: طباطبایی، ۲۰/ ۳۲۵؛ آلوسی، ۱۵/ ۴۰۴؛ بیضـاوی، ۵/ ۳۲۵؛ زمخشـری، ۴/ ۷۷۷؛ فخـررازی، ۳۱-۳۲/ ۱۹-۲۰(مرجع و رجوع در معنای مصدری)) طبرسی در معنایی نزدیک به معنای مراد بنت‌الشاطی، معنـی آیه را عبارت از این می‌داند که «مرجَع» هر شخص بـه سـوی خداونـد است.(طبرسـی، ۱۰/ ۷۸۲) امّـا در ادامه، صورت مصدری «رجوع» را در توضیحش ذکر می‌کند.(وَرُجُوعُه إلیه وهو قادرٌ علـی إهلاکـه وَعلَـی مجازاته إذا رجع إلیه)(همان) تفسیر نمونه نیز رجعی را با واژۀ «بازگشت» معادل‌سازی کرده است.(مکارم و دیگران، ۲۷/ ۱۶۴)

ظاهراً بنت‌الشاطی معنای اسم یا اسم مکان یا اسم مصدر(مرجَع و بازگشت) را از رُجعی برداشت کرده است و سایر مفسّران، خودِ معنی مصدری را به دست داده‌اند. دو معنا تفاوت چندانی با یـک‌دیگر ندارنـد و

تغییر چشم‌گیری در معنای آیه حاصل نمی‌کنند؛ چه «رجوع به سوی پروردگارت است» و چه «در نهایت، مرجَع و بازگشت به سوی پروردگارت است.» اختلاف در اینجا بیش از آن‌که بر سر معنی حاصل از دو تفسیر باشد، متوجّه نوع واژه است که اسم، اسم مصدر و امثال آن باشد یا خودِ مصدر.

لغت‌شناسان «رجعی» را یکی از مصادر سماعی از ریشه رَجَعَ و ثلاثی مجرّد بر وزن رَجَعَ یَرجِعُ رَجعاً و رُجُوعَاً و رُجعَی و رُجعَاناً و مَرجِعاً و مَرجِعَةً(به معنای إنصَرفَ) دانسته‌اند.(ابن‌منظور، ذیل مادهٔ موردنظر) عین عبارت لسان العرب ذیل واژه: «و فی التنزیل "إنَّ إلَی رَبِّکَ الرُّجعَی" أی الرجوع و المِرجِعَ، مصدرٌ علی فُعلی»(همان) به‌صراحت «رجعی» را مصدر دانسته و رأی مفسّر نام‌بُرده را نقض فرموده است. گویا بنت‌الشاطی با این تعبیر که «رُجعی مصدر نیست و به معنای بازگشت است»، نوع واژه و صورت صرفی آن را اعلام نکرده و روشن نساخته است که وزن صرفی رُجعی چیست و نوع آن از قبیل اسم، اسم مصدر، اسم مفعولی و... کدام است.

در نمونه‌ای دیگر، ذیل آیه «فلیدع نادیه»، «نادی» را مطلق گرفته که مراد از آن، گروهی است که انسان گمراهِ مذکور در آیه، آنان را فرا می‌خوانَد تا پشتیبان و یاریگرش باشند.(بنت‌الشاطی، التفسیرالبیانی، ۲/ ۳۳) در پیِ همان آیه، «سندع الزبانیة» آمده است؛ «زبانیة» نیز آیه را محدود و مقیّد نمی‌سازد. زبانیة هر إنس و جنّ سرکش را گویند که در این آیه، برای فرشتگان عذاب، عَلَم شده است. با این‌حال، آیه بر اطلاق خود حمل می‌شود که ترس، وحشت و رُعب است برای آن‌کس که به نیرو و مقام خویش فریفته و مغرور گشته است.(همان، ۲/ ۳۴)

این تفسیر و در گام نخست، حمل واژگان بر اطلاق، بدون وجود قرینه‌ای دالّ بر تقیید، پذیرفتنی است. امّا اشکالی که وجود دارد، به تفسیر آیهٔ نخست سورهٔ «علق» باز می‌گردد است که دو واژهٔ «إقرأ» مذکور در سوره را یکی به قرآن خواندنِ رسول خدا(ص) و دومی را به تبلیغ، مقیّد ساخته است.[1] بنت‌الشاطی در موارد گوناگونی از تفسیرش، به اطلاق واژه پایبند است؛ امّا در این مورد، بدون دلیل روشنگری دو واژهٔ «إقرأ» را از عموم خود خارج کرده و آن را مقیّد ساخته است. توضیح آن‌که «إقرأ» در آیهٔ نخست به‌طور مطلق آمده و در آیه شریفه، هیچ قیدی که نشان دهد پیامبر(ص) چه بخواند، وجود ندارد. ظاهر این است که نهایتاً مفعول «إقرأ»، قرآن یا آیات وحی در تقدیر باشد. دربارهٔ «إقرأ» دوم نیز وضع به همین منوال است و بر اطلاق خود باقی است. در این آیهٔ شریفه نیز قیدی که روشن سازد مفعول «إقرأ» دوم چیست، وجود ندارد. گویا «إقرأ» دوم همان «إقرأ» در آیهٔ اول باشد و همان معنای واژهٔ نخست را داشته باشد. علّامه

۱ بحث از آن، در بخش «محوریّت سیاق» گذشت.

طباطبایی(ره) تفسیر این آیات را که دو واژهٔ «إقرأ» بر اطلاق خود حمل می‌شوند، به‌روشنی بیان کرده است.(۲۰/ ۵۴۷-۵۴۹)

۸- بی‌توجّهی به امور کم‌اهمّیّت و جزئی در تفسیر آیات

مفسّرین در تفسیر آیهٔ «علَّمَ الإنسانَ مالَم یعلم» سخنان گوناگونی رانده‌اند و در این‌که خداوند چه چیزی به انسان یاد داد، خواسته‌اند آنچه را که انسان نمی‌دانست و چگونگی تعلیم خداوند به انسان را تعریف نمایند.(نک: فخررازی، ۳۱-۳۲/ ۱۷،مجلّد۱۶؛ ابوحیّان، ۸/ ۴۸۹) بنت‌الشاطی پرداختن به مطالب کم‌اهمّیّت و جزئی را غیرضروری می‌داند. وی در تفسیر همین آیه متذکّر می‌شود که لزومی نمی‌بینیم بدانیم خداوند چه چیز را به انسان آموخت یا آن‌که تعلیم انسان را به چیزی مقیّد سازیم. بس است بدانیم خداوند آن چیزی را به انسان یاد داد که انسان آن را نمی‌دانست؛ لذا در این واژه اطلاق وجود دارد.(بنت‌الشاطی، التفسیرالبیانی، ۲/ ۲۴) اگر دانستن این‌که خداوند چه به انسان آموخت، چگونه و با چه آموخت اهمّیّت داشت، خودِ آیه، مستحق‌تر به ذکر آن بود. لذا ما نیز از ذکر آن خودداری می‌ورزیم. این مطلب پذیرفتنی است و نمی‌توان بر آن ایرادی وارد کرد.

۹- اقتضای معنایی در همهٔ واژگان قرآن

بنت‌الشاطی معتقد است در هیچ‌یک از واژه‌های قرآنی، این‌گونه نبوده که صِرفاً به جهت رعایت فاصله یا تأکید آمده باشند؛ بلکه در همه موارد، اقتضای معنایی لحاظ شده و همین نکته از چشم مفسّرین دور مانده است.

بنت‌الشاطی در التفسیرالبیانی ذیل سورهٔ علق بدین نکته اشاره نکرده است. امّا در اثر دیگر خود، اعجاز بیانی قرآن، گسترهٔ بحث را گسترده و توضیحات مفصّل‌تری در این‌باره داده است. وی ذیل «ربّک الأعلی» در سورهٔ أعلی، این مطلب را ذکر می‌کند که جای‌گزینی صیغه «أعلَی» به جای «عَلِیّ» صرفاً به جهت مراعات فاصله نیست و از آن تفاوت میان اعلی و «عالی» و برتری اعلی بر عالی اراده نشده است؛ بلکه مراد این است که بگوید اعلی در علوّ و بلندی به آخرین و نهایت درجهٔ خود رسیده است، آنجا که هیچ حدّ و قیدی وجود ندارد.(۲۹۰) واژه «أکرم» نیز چنین است: در «إقرأ وربّک الأکرم*الّذی علّم بالقلم» نه به جهت مراعات فاصله بوده که واژهٔ «کریم» را به «أکرم» دگرگون سازد و نه به دلیل وجوهی است که مفسّرین برای أکرم بودن خداوند ذکر کرده‌اند(نک: فخررازی، ۳۱-۳۲/ ۱۶؛ بنت‌الشاطی، التفسیرالبیانی،

٢/ ٢١-٢٢)؛ بلکه مراد از آن، تفاوت معنایی و اختلاف رتبه‌ای است کـه میـان «أکـرم» و «کـریم» وجـود دارد.(بنت‌الشاطی، اعجاز بیانی قرآن، ٢٩١)

١٠- تفسیر روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه

اگرچه بنت‌الشاطی تلاش نموده همهٔ آنچه را در دیباچهٔ تفسـیرش ذکـر نموده(نـک: التفسـیرالبیانی، ١/ ١٠-١١)، در تفسیر عملی سازد، امّا دربارهٔ قاعدهٔ «ارائهٔ تحلیل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی از قرآن» هیچ اثر و توضیحی در تفسیر این سوره یافت نمی‌شود. شاید بتوان توجیه کرد که در اینجا تفسیر بر اساس قاعدهٔ مزبور را اقتضاء نمی‌کرده، زیرا مبحثی مرتبط، در تفسیر سوره که این قاعده را در آنجـا بـه کـار آیـد، وجـود نداشته است. برخی، قاعدهٔ «تحلیل روان‌شناختی و جامعه شناختی از قرآن» را نوعی تفسیر علمی دانسته و اشکال کرده‌اند که گرچه بنت‌الشاطی و هم‌سنخان او با تفسیر علمی به شدّت مخالفت ورزیده‌اند، امّا خود با تفسیر روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، به ورطهٔ تفسیر علمی فروغلطیده‌اند.[١](نک: رومی، ٣/ ٩٧٩)

نتیجه‌گیری

شیوهٔ برخورد بنت‌الشاطی در تفسیر سوره، در عین ویژگی‌های مثبتی که دارد -از جمله: تلاش برای فهم واژه بر اساس فهم و درک مخاطبین نخستین در عصر نزول، اقتضای معنایی در همهٔ واژگان قرآن، حمل بـر اطلاق لفظ، عرضهٔ قواعد نحوی بر قرآن، مخالفت با تأویلات خلاف ظاهر و...- و در عین روشمند بـودن آن، ایراداتی نیز دارد. نقد بر بنت‌الشاطی در این‌جا، عملی نشدن تعدادی از آن اصول و مبانی امـین خـولی است که وی بر آنها تأکید داشته است. در محوریّت داشتن سیاق، بی‌آن‌که شواهد کافی گـردآورَد و دلایلـی متقن بیاورد، تنها با عبارت «سـیاق دلالـت می‌کنـد» معنـایی را بـرای واژه برگزیـده اسـت. وی عمومـاً در استقصای واژگان تا حدّ بسیاری موفّق بوده است؛ لکن این گردآوری، گـاه ثمـربخش نبـوده و در آن رونـد، معنای روشنی را از واژه به دست نداده است.

وی نسبت به برخی قواعد و مبناها نیز توجّهی نشان نداده است. از این موارد می‌تـوان ضـرورت تفسـیر بـه صورت موضوعی، تنظیم آیات و سوره‌ها به ترتیب نزول، تفسیر روان‌شناختی و جامعه‌شناختی از قرآن را نام برد. می‌توان تفسیر بنت‌الشاطی در سورهٔ علق را این‌گونه توصیف کرد که تفسیری است که در مواردی بویژه

١ . دربارهٔ پاسخ به اشکال فهد رومی و رابطه تفسیرعلمی و بهره‌گیری از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، نک: طیّب‌حسینی، «تأمّلی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، ١٣-١٤.

در معناشناسی برخی واژگان و دیدگاه وی نسبت به مبانی تفسیر، جدید، بی‌سابقه، نکته‌سنجانه و دقیق است؛ امّا در برخی موارد، مبانی خولی یا عملی نشده یا معنایی روشن از واژه به دست نیامده است. شاید بتوان رابطۀ آن مبناها و تئوری‌ها را با این تطبیق‌ها و کاربست‌ها، عموم و خصوص من وجه دانست و در واقع می‌توان نظریّات و تئوری‌های امین خولی را یک‌سو نهاد و تفسیر بنت‌الشاطی را در سویی دیگر؛ با ذکر این نکته که گاه این تفسیر، به آن مبناها و تئوری‌ها نزدیک گشته است، ولی این، محصولِ آن مبانی، به‌تمامی نیست.

منابع

آلوسي، شهاب الدين محمود بن عبدالله الحسيني، روح المعاني في تفسيرالقرآن العظيم والسبع المثاني، محقق: علي عبدالباري عطية، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۱۵ق.

ابن‌عاشور التونسی، محمد الطاهر بن محمد، التحریر والتنویر، بی‌چا، الدار التونسیة للنشر، تونس، ۱۹۸۴ق.

ابن‌عربی، محیی‌الدین محمد، تفسیر ابن‌عربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، چاپ اول، دارإحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق.

ـــــ، رحمة من الرّحمن فی تفسیر وإشارات القرآن، جمع وتألیف محمود محمودالغراب، بی‌چا، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۳ق.

ابن‌عقیل، عبدالله بن عبدالرّحمن، شرح ابن‌عقیل، تحقیق و تألیف محمد محیی‌الدین عبدالحمید، الطبعة الثانیة، دارإحیاءالتراث العربیّ، بیروت، بی‌تا.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان وروح الجنان فی تفسیرالقرآن، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، بی‌چا، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۸ق.

ابوحیّان اندلسی، محمّد بن یوسف، البحرالمحیط، تحقیق وتعلیق شیخ عادل احمد عبدالموجود و دیگران، چاپ سوم، دارالکتب العلمیّة، لبنان، ۲۰۱۰م.

بابایی، علی‌اکبر و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، زیر نظر محمود رجبی، چاپ اول، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت، قم و تهران، ۱۳۷۹ش.

باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی، تهران، ۱۳۷۴ش.

بنت‌الشاطی، عائشه عبدالرّحمن، التفسیرالبیانی للقرآن الکریم، بی‌چا، دارالمعارف بمصر، قاهره، ۱۹۶۹م.

ـــــ، اعجاز بیانی قرآن، ترجمه حسین صابری، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی وفرهنگی، تهران، ۱۳۷۶ش.

ـــــ، تفسیر بیانی، ترجمه سیّدمحمود طیّب‌حسینی، چاپ اول، نشر دانشکده اصول الدین، قم، ۱۳۹۰ش.

بوکای، موریس، عهدین، قرآن وعلم، ترجمه حسن حبیبی، بی‌چا، انتشارات سلمان، بی‌جا، بی‌تا.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، الطبعة الأولی، دارإحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.

خولی، امین، «التفسیر»، دائرةالمعارف الإسلامیّة، بی‌چا، انتشارات جهان، تهران، بوذرجمهری، بی‌تا.

رومی، فهد، اتّجاهات التفسیر فی القرن الرابع العشر، چاپ اول، مؤلّف، عربستان، ۱۴۰۷ق./۱۹۸۶م.

زمخشری محمود بن عمر، الکشّاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.

سادلر، تامس دبلیو، جنین‌شناسی پزشکی لانگمن، ترجمه فرید ابوالحسنی و دیگران، چاپ دوم، انتشارات ارجمند، تهران، ۱۳۹۰ش.

سیوطی، جلال‌الدین، الإتقان فی علوم القرآن، به‌کوشش محمّد سالم هاشم، چاپ نخست، منشورات ذوی القربی، بی‌جا، ۱۴۲۲ق.

طباطبایی، محمّدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیّه، قم، ۱۴۱۷ق.

طبری، محمّد بن جریر، جامع البیان فی تأویل آی القرآن، چاپ اول، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ق.

طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مقدّمه: محمّدجواد بلاغی، چاپ سوم، ناصرخسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.

طوسی، محمّد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمۀ شیخ آغابزرگ تهرانی، تحقیق احمد قصیرعاملی، بی‌چا، دار احیاءالتراث العربی، بیروت، بی‌تا.

طیّب‌حسینی، سیّدمحمود، «با بنت‌الشاطی در التفسیرالبیانی»، آینه پژوهش، ش۱۱۳، صص۱۶-۲۵، ۱۳۸۷ش.

ـــــــ، «جریان تفسیر ادبی معاصر»، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، ج۲، چاپ اول، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۲ش.

ـــــــ، «تأمّلی در گرایش تفسیر ادبی معاصر»، قرآن‌شناخت، شماره دوم، صص۱-۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ش.

عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، نورالثقلین، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.

فخررازی، مفاتیح‌الغیب، چاپ سوم، دار احیاءالتراث العربیّ، بیروت، بی‌تا.

کاشانی، ملافتح‌الله، منهج‌الصادقین فی الزام المخالفین، بی‌چا، کتاب‌فروشی محمدحسن علمی، تهران، ۱۳۳۶ش.

کریمی‌نیا، مرتضی، «بنت‌الشاطی»، دانشنامه جهان اسلام، چاپ اول، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ش.

مور، کیت ال.، تکامل جنینی انسان، ترجمه علیرضا فاضل، هاله حبیبی، مهنوش فروغی، چاپ اول، چاپ و صحافی سازمان چاپ مشهد، ۱۳۷۱ش.